

NIETZSCHE

SOBRE A TRADUÇÃO DE *DER ÜBERMENSCH*

*Victor Gonçalves*¹

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

I

Decidida num plano técnico mas informada por um determinado horizonte hermenêutico, a tradução deve ser enquadrada por uma teoria da interpretação. Neste caso, recupero de Jean Starobinski a ideia de trajecto crítico (*trajet critique*), justo meio entre uma interpretação literal e outra englobante e mais livre, a primeira regida pela intenção do texto, a segunda refletindo criticamente sobre ele e a sua história. É nesta segunda proposta que se pode colocar, pelo menos parcialmente, Willard Quine, que no capítulo “Meaning and translation”, de *Word and Object*, escreve sobre a dificuldade em estabelecer-se o significado de uma palavra sem se entender o contexto cultural onde se insere. Por exemplo, se um indígena pronunciar “gavagai!” apontando para um coelho que passa à nossa frente, o que querará ele dizer: o nome daquele coelho, dos coelhos em geral, da erva que se movimentou com a sua passagem ou designar o espaço de tempo da sua passagem? É incontornável, cada língua exprime uma determinada visão do mundo, e a tradução deve ter isso presente, sabendo, por exemplo, que o termo latino “*translatio*” surgiu inicialmente com o significado de “transporte” ou da passagem de dinheiro de um banco para outro, mas também de enxerto botânico, ou desenvolvimento de um campo metafórico. É isto que justifica as falhas do *Google Translate*, ou de outra qualquer ferramenta digital de tradução automática. A interpretação por transcrição ou substituição automática, como no alfabeto morse, não funciona. É por

¹ victorgoncalves2@gmail.com

isso que Umberto Eco – habitualmente implicado na tradução de muitos dos seus livros, é importante dizê-lo – recorre frequentemente em *Dire Quasi La Stessa Cosa* à ideia de negociação. Negociar o significado que a tradução deve exprimir, como se faz no uso quotidiano da língua. Neste sentido, o processo de tradução prolonga o processo dialógico do dia-a-dia.

Regressemos a Starobinski, contra as acusações de que propunha uma hermenêutica arbitrária, refira-se que a crítica como “trajecto” é uma “escola da atenção”, na qual o intérprete está obrigado a olhar criticamente as suas próprias observações e a confrontá-las com o texto original. “Atenção” que nunca, é verdade, e por mais rigorosa que seja, revelará o sentido pleno do texto. É, aliás, porque resistem à elucidação total que alguns textos se mantêm *vivos*, e são esses que se destacam nas nossas bibliotecas, imunes a uma demonstração *more geométrico*, orgulhosos do seu claro-obsuro. Assim, a finalidade da interpretação não é, refere Starobinski, somente a de compreender a obra em função de um sistema, de uma ideologia ou de um qualquer saber. Diferentemente, trata-se de experimentar a sua densidade, não para a explicar minuciosamente, mas a partir dela iluminar realidades importantes que permanecem opacas, usá-la, nomeadamente, para compreender melhor o homem e o mundo².

II

Traduzir Nietzsche coloca sempre muitos problemas³. Antes de mais, porque o estilo e as técnicas da escrita nietzscheanas são inimitáveis: o uso de aforismos ou de fragmentos relativamente curtos, adequados à condensação do seu pensamento, marca o ritmo da leitura (pausas e acelerações) e as modulações de ênfase. Por exemplo, o travessão (*Gedankenstrich*), bastante usado, é, no original, um sinal de pausa, preparação para o final triunfante da ideia. Ora, em português ele não tem essa função e, deste modo, a maioria das traduções suprime-o; assim, porque não há um substituto gráfico-semântico, perdem-se importantes indicações de leitura. Os itálicos e a grafia expandida constituem outra dificuldade, a edição crítica Colli/Montinari conserva as propostas editoriais originais de expansão morfológica (sinal de destaque). Muitas traduções em língua

² Cf. Jean Starobinski, *L'œil vivant II: La relation critique*, pp. 13 e ss.

³ Entre outras coisas, porque, como refere Richard Roos, “La traduction nous prive presque toujours de la surface du mot, de son contact immédiat. Or on sait quelle importance Nietzsche attachait à ce qu’il a appelé un jour, par une création verbale dont il s’excusait, *die Hautlichkeit*, ‘l’épidermicité des choses’.” (“Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passions”), pp. 295-96)

inglesa, francesa e portuguesa optaram pelo itálico. Mas na nossa tradição filosófica, o itálico, além de destacar, indica também conotação. Outra questão, ainda mais geral, está nas maiúsculas, com critérios bem diferentes entre o alemão (todos os substantivos e nomes próprios) e as restantes línguas europeias maiores. Por outro lado, Nietzsche utiliza a ortografia oitocentista, entretanto bastante alterada; além disso, escreve também com pequenos desvios morfológicos e instaura alguns neologismos.

Mas é uma evidência que as línguas não são totalmente heterogêneas, incomensuráveis, há com certeza, como pretendia Walter Benjamin, uma familiaridade *a priori* entre elas (para lá das relações históricas, de consenso e dissenso, uma linguagem adâmica modera as divergências linguísticas⁴), condição de tradutibilidade dos textos filosóficos ou literários. Ao mesmo tempo, estou seguro de que encerram sentidos quase inexpugnáveis. Não apenas por serem outras línguas, mas a *mesma* de outra época, Nietzsche escreve num jogo de linguagem do séc. XIX que já não é sequer inteiramente reconhecido pelos alemães actuais⁵; além disso, perdeu-se parte da complexidade das relações semióticas que manteve com a cultura viva, erudita e popular, do seu tempo⁶. Certas reservas

⁴ Benjamin criticou a concepção mimética da tradução por conduzir a linguagem a uma redutora convencionalidade de signos. Como refere Laurent Lamy, “l’arrière-plan de la pensée de Benjamin sur le langage est une forme postromantique de messianisme fondé sur un nominalisme mystique. Il introduit donc ici une mimésis plus profonde, une mimésis ‘cachée’ qui renoue avec la problématique de l’*Innigkeit* dans ses deux dimensions de distance et de proximité: celle d’une ‘ressemblance non sensible’.” (Recensão de *L’Âge de la traduction. ‘La tâche du traducteur’ de Walter Benjamin, un commentaire*, Érudit. org, 23, 2 (2010), p. 228. Consultado a 22 de Agosto de 2013 em <http://id.erudit.org/iderudit/1009168ar>) Sobre a “familiaridade *a priori* das línguas”, cf. Walter Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzers”, in *Gesammelte Schriften* IV, pp. 1, 9-21.

⁵ Desvio-me agora de Benjamin, passo de uma ontologia para uma genealogia. Onde, *mutatis mutandis*, se situa Umberto Eco, pelo que escreveu em *Dire Quasi La Stessa Cosa*. A tradução só consegue chegar a “quase a mesma coisa”, e, para isso, é necessário conhecer a língua que se traduz, mas também a cultura. Derrida, por sua vez, em *O Monolinguismo do Outro*, diz que “Nada é intraduzível num sentido, mas num outro sentido tudo é intraduzível, a tradução é um outro nome do impossível.” (Cit. por Fernanda Bernardo, “Nota sobre a Edição e Tradução Portuguesa”, in Jacques Derrida, *Vadios*, p. 13) Por isso, Fernanda Bernardo sintetiza o problema da tradução como um desafio permanente, “um compromisso possível, mas também sempre irremediavelmente imperfeito entre dois idiomas [...] partidários que somos de traduções fidelíssimas na sua inevitável infidelidade”. (*Idem*, pp. 13-14, 17)

⁶ Como refere Herbert Marcuse: “The stars which Galileo observed were the same in classical antiquity, but the different universe of discourse and action-in short, the different social reality-opened the new direction and range of observation, and the possibilities of ordering the observed data.” (*One-Dimensional Man*, cap. 6 “From Negative to Positive

ou objecções do passado, tantas vezes construídas com ironia, filiações intelectuais, omissões, paráfrases⁷... dificilmente se revelarão.

Conhecendo há muito as dificuldades em traduzir Nietzsche, mantive-me durante bastante tempo fiel ao que George Steiner diz em *Depois de Babel*: se é verdade que a fábula de Borges prova que “o próprio fac-símile é uma ilusão quando o tempo passou”, “O que a tradução costumada procura fazer é ‘produzir o texto que o poeta estrangeiro teria escrito se trabalhasse na nossa própria língua hoje, ou mais ou menos hoje’”⁸. Esta proposta pressupõe a tese benjaminiana de uma língua adâmica que informaria com algum sentido comum todas as ramificações da árvore linguística.

Entretanto, a descoberta de uma conferência de Friedrich Schleiermacher sobre tradução, lida a 24 de Julho de 1813 na Real Academia de Berlim, mudou profundamente a minha maneira de pensar a tradução, e porventura de traduzir. Entre o final do século XVIII e o início do XIX, romantismo e classicismo alemães convergiram na importância que atribuíram à tradução, por exemplo Schleiermacher escreveu que “muito do que há de belo e de forte na língua só se desenvolveu e só foi preservado do esquecimento pela actividade de traduzir”⁹. Foi assim também que August Schlegel traduziu Shakespeare, Wilhelm von Humboldt, Sófocles e o próprio Schleiermacher, Platão. Além de desejarem enriquecer a cultura alemã com grandes obras da literatura e da filosofia europeias, defenderam, directa ou indirectamente, que a tradução era mais uma categoria do pensamento do que uma simples actividade linguística.

Para Schleiermacher, em *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*, só há duas formas de traduzir: ou como se o leitor soubesse ler a língua de partida, ou como se o autor soubesse escrever na língua de chegada. Noutros termos, ou levar o leitor ao autor, ou o autor ao leitor¹⁰. Com uma argumentação que agora não posso reproduzir em toda a sua extensão, mas que aconselho vivamente, Schleiermacher demonstra porque só a primeira faz sentido¹¹. Por uma questão de fidelidade ao texto original, mas sobretudo porque enriquece a cultura de chegada. Para ele a língua e

Thinking: Technological Rationality and the Logic of Domination”. Consultado a 22 de Agosto de 2013 em <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/64onedim/odm6.html>)

⁷ Muitas notas nietzscheanas, demonstraram-no os alunos de Montinari, fazem referência a livros que lia, por vezes são transcrições literais, outras resumos ou indicações a partir dos quais desenvolvia as suas próprias ideias.

⁸ *Depois de Babel. Aspectos da linguagem e tradução*, pp. 376-77.

⁹ *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*, p. 153.

¹⁰ Cf. pp. 61-64.

¹¹ Cf. pp. 113, 131, 141.

cultura alemãs são também o resultado de grandes traduções, dos enxertos linguísticos e culturais massivos que receberam do exterior (outros lugares e outros tempos)¹².

É, pois, seguindo o princípio de levar o leitor ao texto original que me proponho traduzir um conceito importante de Nietzsche: *der Übermensch*. Importa-me que a solução encontrada mais do que ser facilmente inteligível, funcionar bem na nossa tradição semântica e cultural, nos conduza até ao sentido que Nietzsche lhe quis dar, não um sentido fixo, isso raramente acontece com este filósofo, mas ainda assim um campo de sentido com delimitações, feitas pelo próprio termo e pelos contextos em que o autor o utiliza.

III

Zaratustra ensina, dando-se como exemplo, o sobre-homem (*Übermensch*) em paralelo com o eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*), porque um *novo* homem requer um *novo* tempo (que torne o passado revogável e instaure uma eternidade secular). Aqui, tentarei elucidar o problema da tradução de *der Übermensch* (*Übermenschen*, no dativo). A opção habitual em português europeu é a de “super-homem” (*Obras Escolhidas*, Círculo de Leitores/Relógio de D’Água), às vezes com um critério difícil de entender, “sobre-humano”¹³, mas, a meu ver, ela inviabiliza a) uma correspondência mais precisa entre o seu significado original e os da pragmática da língua e cultura portuguesas; b) a fidelidade ao sentido que o autor lhe quis dar. É verdade que quem lê e estuda frequentemente Nietzsche vai ajustando a tradução ao termo original, desligando-se sobretudo dos sentidos hollywoodescos ou fascistas do herói energizado. O próprio autor, percebendo os potenciais equívocos, alerta os leitores (*Ecce Homo*, “Porque escrevo livros tão bons” §1) para a dificuldade em compreender-se o que significa “*der Übermensch*” na boca de Zaratustra, correndo perigo de o ligarem às teorias darwinistas, ao culto de heróis

¹² Cf. p. 149.

¹³ Esta opção está perto da de “sobre-humanidade”, que deve ser evitada. Nietzsche interessa-se sobretudo por casos singulares: Cf., e.g., os *Fragmentos Póstumos* (*FP*) de 1880, 6[70], – não há um fim da humanidade, cada homem deve colocar a sua própria finalidade –; 1881, 11[222], – recusa a ideia de uma humanidade unitária – e de 1888, 15[8], – a humanidade não avança porque muito simplesmente não existe; mas sobretudo o final do “Prefácio” de *Anticristo*, onde escreve que é necessário ser superior à humanidade, pela elevação e pelo desprezo: “Der Rest ist bloss die Menschheit. – Man muss der Menschheit überlegen sein durch Kraft, durch Höhe der Seele, – durch Verachtung...” (*Werke: Kritische Gesamtausgabe* – KSA – 6, pp. 167-68)

(*Heroen-Cultus*) super-humanos¹⁴. A minha opção por “sobre-homem” procura o melhor compromisso possível com o original, sem, contudo, ser incomensurável às outras traduções em português, mas recusando o sentido banda desenhada de *Superman*. O prefixo “sobre” não representa simplesmente uma elevação quantitativa. Com ele quero, sem conseguir encontrar melhor opção (pensei em “outro-homem”, mas distancia-se muito do atual jogo de linguagem filosófico), dar conta do prefixo *über* como movimento para lá da antropologia humanista, deslocamento que carece de outra escala de valores. Mas, em boa verdade, pretendo sobretudo combater a interpretação que polariza *Übermensch/Untermensch*. O *Übermensch* resulta principalmente de processos de superação (*Überwindung*), por vezes tão extremos que o homem quase desaparece. Por outro lado, considero, ao invés de muitas apropriações politizadas, que a figura do *Übermensch* é do porvir, ele vai-se constituindo como sobre-homem, talvez assintoticamente, é assim que leio *Zaratustra* II, “Dos sacerdotes”: “Ainda nunca houve um sobre-homem”¹⁵. Privilegie-se, pois, o sentido dinâmico da superação, na vertente da auto-superação (*Selbstüberwindung*), pois trata-se de seres assumindo a sua singularidade, defensores, e praticantes, da solidão. Müller-Lauter tem razão quando defende que o sobre-homem não quer o poder-em-si; não tendo objectivos pré-estabelecidos, uma linha definida de desenvolvimento, ele é um caleidoscópio de sobre-abundâncias que nunca se fixam numa posição de dominância ou de completude¹⁶.

Não se pense, contudo, num neologismo, o termo *der Übermensch* tinha sido usado pelo menos por Novalis, Heinrich Heine e Goethe. Nietzsche recupera-o para o prólogo de *Zaratustra* porque o homem deve (*soll* e não *muss*) superar-se. Daí a importância da pedagogia zaratustriana¹⁷. Foi no Inverno de 1882-83 que percebeu a força desta ideia para a sua axiologia, um novo tempo (eterno retorno) e um novo homem (sobre-homem) para

¹⁴ Logo no prefácio desse livro, §2, escreve que a última coisa que prometeria seria a de melhorar a humanidade. Retomando as metáforas do “camelo”, “leão” e “criança” de *Assim Falava Zaratustra* (*Zaratustra*), o *Übermensch* é a “criança”, não o “leão” que depois de tomar consciência da subserviência do “camelo” se revolta e destrói o que está estabelecido. Ele é, pelo contrário, a “criança” que abandonou a violência, não odeia, não teme, não destrói nem deseja. Um pacifismo da força.

¹⁵ KSA 4, p. 119: “*Niemals noch gab es einen Übermenschen*”.

¹⁶ Cf. Nietzsche: *His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, p. 80.

¹⁷ “Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?” (*Zaratustra*, “Prefácio” §3; KSA 4, p. 14)

recuperar a fidelidade à Terra¹⁸. O sobre-homem será capaz de afirmar a vida na sua eterna repetição. Mas antes de *Zarathustra* já usava o adjetivo “*übermenschlich*”¹⁹ e outras designações pós-humanistas (“espírito livre”, “ouvinte estético” ou “homem supra-histórico”), mostrando que desde muito cedo quis desviar-se dos humanismos do seu tempo, compondo um *homem* mais livre, mais hedonista e mais lúcido. Como refere Arthur Danto, sem qualquer instinto de domínio, não um senhor de escravos, mas um soberano afortunado²⁰. Também para Patrick Wotling, os *Übermenschen* não são mestres, mas deuses epicuristas animados pelo “*pathos da distância*”²¹.

¹⁸ “Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!” (*Zarathustra*, “Prefácio” §3; KSA 4, p. 14) Este “sim à Terra” traduz um total e incondicional compromisso com a imanência, mas nem sempre é assim ao longo da sua obra.

O sobre-homem, ao contrário do *Superman*, não é uma nova estrutura sobre-pulsional da matriz humana. Mas também não concentra todos os bons valores humanos, constrói-se na distância, na procura de novas possibilidades mais singulares de vida. Daí representar-se melhor na “criança” do que no “leão” de “Das três metamorfoses” (*Zarathustra* I). O sobre-homem é muito mais um criador do que um destruidor (embora a destruição instaure o prólogo da liberdade), só a criança, diz Nietzsche, consegue criar valores porque a sua vontade afirmativa desligou-se totalmente do que é: inocência e esquecimento. Ainda que quase no final do cap. “Da auto-superação” (Von der Selbst-Ueberwindung), *Zarathustra* II, refira que quem quiser ser criador dentro do bem e mal deverá antes ser aniquilador de valores (Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen.). (KSA 4, p. 149) Mathieu Kessler distingue-o do *Superman* porque em vez de um poder excepcional, o *Übermensch* é o homem a quem “falta qualquer coisa”. (Cf. “Le Nihilisme et la nostalgie de l’être”, in Jean-François Mattéi (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, pp. 47-48) É esta falta, embora pensada noutros termos, que Jean Granier destaca ao dizer que o prefixo über coloca a antologia do *Übermensch* na *Selbstüberwindung*. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 584).

¹⁹ E.g. *Crepúsculo dos Ídolos* II §6; *Humano, Demasiado Humano* I §143, II §73; *Anticristo* §§27, 60, 113, 548.

²⁰ “The Übermensch, accordingly, is not the blond giant dominating his lesser fellows. He is merely a joyous, guiltless, free human being, in possession of instinctual drives, which do not overpower him. He is the master and not the slave of his drives, and so he is in a position to make something of himself rather than being the product of instinctual discharge and external obstacle.” (Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, pp. 199-200).

²¹ *Nietzsche et le problème de la civilisation*, pp. 342-343. Por isso, continua Wotling, não lhes interessa a supremacia política, mas a transfiguração da existência em direcção a uma maior soberania. Todavia, o “deus epicurista” serviu sobretudo para a escrita do *Zarathustra* II e *FP* de 1883, depois disso parece “por vezes” (*parfois*) desviar-se para uma economia da dominação. (*Idem*, p. 344) Wotling realça também a proposta de um novo homem assente no critério do alargamento das perspectivas que incarna, cita em apoio o *FP* de 1887 10[17], texto que revela a vontade de um homem cheio de

Sem esgotar os sentidos possíveis do sobre-homem, pretendo, no seguimento do que acabei de afirmar, concentrar-me num que parece irrecusável, porque está inscrito no conceito e convive bem com o resto da obra nietzscheana: trata-se de pensá-lo como resultado de um processo de superação (mas diferente do jogo dialéctico da *Aufhebung* hegeliana, neste caso não há “negativo” nem “síntese”, é uma *dialectica* exclusivamente afirmativa e infinita). Trata-se, aliás, da interpretação mais comum, pela sua pertinência filosófica e porque evita derivas culturalistas, ou mesmo racistas. A superação não tem finalidades estabelecidas – caso contrário haveria uma qualquer teleologia pré-determinada –, deixa de ser o que foi e torna-se no que é, um perpétuo “tornar-se”. Não há natureza humana ou sobre-humana, o homem é informe, incompleto, vago, incerto. Assim, o sobre-homem não é o fim de um processo evolutivo (Nietzsche foi um grande crítico do darwinismo)²², mas o produto, inacabado, da contínua superação de si mesmo. E é também uma auto-significação, um auto-batismo, o mundo exterior só serve para treinar o seu *amor fati*. Mais ou menos a meio do livro II de *Zarathustra* há um capítulo, “Da auto-superação”, central para o tema da vontade de potência, que na distribuição dos seus estratos de sentido coloca, também cerca do meio, uma ideia determinante:

E um tal segredo [o mais frágil insinuar-se no coração do mais poderoso] foi a própria vida que mo disse: ‘Olha’, disse ela, ‘eu sou aquilo *que tem sempre de se superar a si mesma*’.²³

“luxos excedentários”, o contrário exacto dos especialistas, dos homens redutoramente especializados. Refere ainda o de 1884, 26[119], onde o homem mais sábio é o mais rico em contradições e, da mesma época, o 27[59] sobre a grande diversidade de instintos e impulsos necessária ao homem supremo.

²² São muitas as suas objecções ao darwinismo, enquanto teoria da selecção e melhoramento das espécies. Leia-se, e.g., o que diz no §2 do prefácio de *Ecce Homo* sobre nunca lhe ter passado pela cabeça melhorar a humanidade, que não quer novos ídolos, bastando os antigos para sabermos o que é ter pés de barro. No mesmo livro, “Porque escrevo livros tão bons” §1, é ainda mais contundente ao referir a palermice em associá-lo a um qualquer darwinismo.

²³ KSA 4, p. 148: “Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. ‘Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss’.”

Cerca de quatro anos depois, numa obra, *Para Uma Genealogia da Moral*, que pretende ser a continuação noutros termos de *Zaratustra*, repete a ideia (mostrando a consistência da tese):

Tudo o que é grande parece por intermédio da sua própria acção, por intermédio do acto de auto-revelação: é isto que impõe a lei da vida, a lei da *necessária* ‘auto-superação’ que reside na essência da vida²⁴.

Portanto, se a vida enquanto vontade de potência (outra ideia fundamental de *Zaratustra*) tem ela própria de se superar, como poderia o homem permanecer estático, num autocontentamento meio resignado meio prazenteiro? Esta é a prova evidente de como é imperativo ultrapassar-se o homem, lei necessária da vida ou da vontade de potência. Nietzsche anunciou que “o homem é o *animal que ainda não está fixado*”²⁵, nas palavras do *Zaratustra* de *Ecce Homo* “o homem é [...] informe”²⁶. E são estas antropologia e ontologia fracas, privilegiando o diferente (em vez da repetição), que definem logo de entrada o compromisso de *Zaratustra* – que, não o esqueçamos, ia arbitrariamente, juntamente com o *Fausto* de Goethe e o *Novo Testamento*, nas mochilas dos soldados alemães da I Guerra Mundial, prontos a sacrificarem-se pela vontade de poder (domínio) dos “homens superiores” da política²⁷ –: o homem deve ser superado, por isso *Zaratustra* ensina o sobre-homem (“Prefácio” §§3 e 7; também, de certa forma, §4²⁸). Mas não se pense em fazer tábua rasa do homem, é a partir dele e por ele que se *chegará* ao sobre-homem, “só um farsante pensa: ‘ao homem também se lhe pode saltar por cima’”²⁹. E

²⁴ *Para a Genealogia da Moral* III, §27, KSA 5, p. 410: “Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen ‘Selbstüberwindung’ im Wesen des Lebens”.

²⁵ *Para lá Bem e Mal*, §62, KSA 5, p. 81: “der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist”.

²⁶ “Assim Falou Zaratustra” §8; KSA 6, p. 348: “Mensch ist [...] Unform”.

²⁷ Teve uma tiragem, extraordinariamente elevada para a época, de 150 000 exemplares. Por outro lado, alimentou a demonização de Nietzsche nos países Aliados: o romancista inglês Thomas Hardy escreveu que, desde o começo da história, não havia outro exemplo de um país se ter distanciado da moral devido a um único autor. Um editor conterrâneo falou de “Euro-Nietzsche-War.” Nos Estados Unidos, o editor de Nietzsche foi preso sob a acusação de ser um agente do “monstro alemão Nietzsche”. Cf. Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*.

²⁸ Aí assume-se o representante do clarão (ou relâmpago), e que o clarão é o próprio sobre-homem: “Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch.”

²⁹ *Zaratustra* III, “Das tábuas antigas e novas” §4; KSA 4, p. 249: “Der Mensch ist Etwas,

acrescenta em *Zarathustra* IV, “Do homem superior” §3, que o homem é uma transição e um ocaso³⁰; deixando assim claro que é a via de acesso ao sobre-homem. Nietzsche usa ainda no §7 do “Prefácio” outra enunciação que vai ao encontro da minha argumentação: “Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser, o qual é o sobre-homem, o clarão saído da escura nuvem que é o homem.”³¹ Mais patente ainda:

A questão que aqui coloco não é a de saber o que deve substituir a humanidade na sucessão dos seres vivos (– o homem é um *fim* –): mas que tipo de homem se deve *cultivar*, se deve *querer*, como sendo de mais alto valor, mais digno de viver, com futuro mais garantido³².

Assim, o sobre-homem é o que está para lá do homem, ou melhor, o que, no processo de auto-superação, construiu outra ontologia para si, uma forma de ser única mas imperfeita, a partir de um trabalho contínuo sobre si, desligando-se do homem para se singularizar, deslocando a liberdade kantiana da moral para a ontologia antropológica.

IV

Por vezes, a forma como se traduz um termo tem impacto no entendimento da obra. Neste caso, até pelos equívocos que muita recepção nietzscheana alimentou, a opção que se tomar para traduzir *der Übermensch* influencia a leitura das obras nietzscheanas escritas na década de 1880. Portanto, não é irrelevante o que se fizer com esse conceito importante de Nietzsche num projeto de tradução. A opção pelo “sobre-homem” desloca o possível acento político e moral, tantas vezes mal utilizado, para o antropológico e o ético. Nietzsche pensou linhas de desenvolvimento do ser humano a partir da sua renaturalização, com isso regressava à Grécia Antiga e projetava-se para lá do bem e do mal. *Der Übermensch* tem, portanto, esse sentido de novo homem, de outro homem. Mas o prefixo “*über*” impõe que se considere

das überwunden werden muss [...] ‘der Mensch kann auch übersprungen werden.’”

³⁰ “Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang ist und ein Untergang. Und auch an euch ist Vieles, das mich lieben und hoffen macht.” KSA 4, p. 357.

³¹ KSA 4, p. 23: “Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.”

³² *Anticristo*, §3, KSA 6, p. 170: “Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (– der Mensch ist ein E n d e –): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuiseren.”

uma qualquer ideia de elevação, foi por isso que optei pelo “sobre”.

Se é verdade que procurei levar os leitores até ao autor, ao estranho, tive também de estabelecer linhas de identidade. Miranda Justo, responsável pela magnífica tradução bilingue de *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*, diz que Schleiermacher falou muito nas diferenças entre línguas e pouco na identidade, e esta também é necessária para a tradução³³. Foi por isso que optei por “sobre-homem” em vez de “outro-homem”, ou “novo-homem”. Depois disto, o melhor era haver, como pretende também Miranda Justo, “efectiva concorrência dialógica entre traduções”³⁴, um leque de diferentes propostas para traduzir *der Übermensch*, instaurando-se um conflito de interpretações que a médio prazo permitiria acrescentar clareza à obra nietzscheana.

Bibliografia

- AA.VV., *Nietzsche Aujourd'hui?*, 2 vol., Paris: U.G.E./“10/18”, 1973.
- Cox, Christoph, *Nietzsche, Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- Danto, Arthur C., *Nietzsche as Philosopher* (1965), New York: Columbia University Press, 1980.
- Derrida, Jacques, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo, Coimbra: Palimage, 2009.
- Eco, Umberto, *Dire Quasi La Stessa Cosa. Esperienze di Traduzione* (2003), Milano: Tascabili Bompiani, 2010.
- Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1966.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, zwei Bänden, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.
- Mattéi, Jean-François, (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris: P.U.F./Thémis Philosophie, 2005.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy* (1971, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter), trad. David Parent, University of Illinois Press, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 30 vol., ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin/New York: dtv-Walter de Gruyter, 1967-77.
- Quine, Willard, *Word and Object* (New Edition), MIT Press, 2013.

³³ Cf. pp. 169-70.

³⁴ “Apresentação”, in Schleiermacher, *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*, cf. p. 19.

- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens* (2002), Frankfurt am Main: Taschenbuch Verlag, 2008.
- Schleiermacher, Friedrich, *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*, trad., notas e apresentação José Miranda Justo, Porto: Elementos do Sudoeste, 2003.
- Starobinski, Jean, *L'œil vivant II: La relation critique*, Paris: Gallimard, 1970.
- Steiner, George, *Depois de Babel. Aspectos da Linguagem e Tradução* (1975, *After Babel – Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press), trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 2002.
- Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: P.U.F./Questions, 1995.